

La conversión de Saulo, según Ibn Kaṭīr

Juan Pedro MONFERRER SALA

BIBLID [0544-408X]. (1996) 45; 147-159

Resumen: El género literario de *Qiṣaṣ al-anbiyā'* recopila toda una suerte de narraciones de naturaleza religiosa, sacadas unas del propio acervo musulmán y otras -bajo una amplia gama de matices- que responden a un substrato literario religioso propio del entorno en que nace el Islam: dentro de este último bloque se encuadra el relato de la conversión de Saulo, cuyo estilo y género literario responden a la técnica utilizada por los evangelistas, lo que nos lleva a pensar que esta narración -acompañada de interpolaciones, glosas y omisiones de clara procedencia musulmana- debía ser un relato que corría entre la comunidad cristiana de Damasco y que, tras una sutil reelaboración musulmana, fue recogida por Ibn Kaṭīr e incorporada a su obra.

Abstract: *Qiṣaṣ al-anbiyā'*'s Literary Genre compiles all kinds of religious nature accounts, some of them extracted from its own Muslim Cultural Wealth and others -under a wide scale of nuances- that correspond with a religious literary substratum, characteristic in the milieu where Islam rose in. Inside this last block is Saul Conversion's Story whose style and literary genre belong to the method used by Evangelists and that is why we think this Account -with interpolations, glosses and omissions from bright Muslim mark- must be a Story which ran through Christian Community of Damascus and -after a suitable Muslim re-elaboration- was gathered and joined to his work by Ibn Kaṭīr.

Palabras clave: Literatura, Religión, Nuevo Testamento, Cristianismo.

Key words: Literature, Religion, New Testament, Christianity.

La labor recopiladora de los autores musulmanes no deja de sorprender cada vez que alguien se detiene a leer con paciencia los fragmentos que, de forma inesperada, intercalan dentro de los relatos que éstos dedican a glosar las vidas de los profetas. En nuestro caso, llama poderosamente la atención el hecho de que el célebre exegeta Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar b. Kaṭīr 'Imād al-Dīn b. al-Jaṭīb al-Quraṣhī l-Buṣrawī al-Šāfi'ī l-Dimašqī¹, dedique

1. Nacido en *Buṣrā*, localidad del distrito de Damasco (*cfr.* Yāqūt. *Mu'jam al-buldān*. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, 1399/1979, I, 441) el año 700/1300 y fallecido en Damasco el 774/1373, se formó en

unas breves líneas al conocido relato del libro de los Hechos de los Apóstoles de la conversión de Saulo al Cristianismo².

Creemos que el fragmento es de interés, por cuanto nos introduce dentro de la producción literaria neotestamentaria, al margen de los cuatro Evangelios: es frecuente, dentro de la literatura religiosa musulmana, ver cómo se emplean -me-diante reelaboraciones o no- pasajes del A.T., así como de los Sinópticos, del cuarto Evangelio y de toda la producción apócrifa vétero y neotestamentaria, sobre cuyo aluvión de trabajos no creemos que sea necesario en este momento insistir; en cambio, el uso de los escritos del N.T. que siguen a los cuatro Evangelios es ínfimo dentro del *corpus* literario de las vidas de los profetas, por lo que nos hallamos ante un caso que, aunque tardío en la fuente en que nos aparece, no por ello deja de ser menos valioso para profundizar en el conocimiento que los musulmanes tenían de los escritos neotestamentarios y para comprender mejor la evolución que esta literatura experimentó entre las comunidades cristianas de lengua árabe.

El fragmento aportado por Ibn Kaṭīr plantea, no obstante, serios problemas para poder fijar con seguridad su(s) fuente(s): las diferencias que muestra el texto con respecto a Hch 9,1-19; 22,6-16 y 26,12-8³ llevan a pensar que se trate de una reelaboración de estas variantes, fundamentalmente del primer y más completo pasaje, pero sin descuidar la justificación de estas reelaboraciones -a falta de textos que prueben otra cosa- mediante el recurso a la oralidad que este tipo de «relatos biográficos» pudieron desempeñar, desde varios siglos atrás, entre la población cristiana de Damasco y sobre los que, sin du-

esta ciudad, donde se instaló con su hermano el año 706/1306, *vid. EP*, III, 841 (H. Laoust); *cfr.* por contra, *GAL*, II, 49, que da como fecha de nacimiento el 701/1301 en la ciudad de Damasco (*cfr. GALS*, II, 48) y que vuelve a reproducir en *EP*, III, 393 (C. Brockelmann).

2. Ibn Kaṭīr. *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. Ed. Fayṣal 'Isā al-Bābī l-Ḥalabī. Al-Qāhira: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Ara-biyya, 1336/1918, 539.

3. El relato de la conversión de Saulo ocupa, sin duda, un puesto relevante al comienzo de su biografía contenida en Hch 9,1-19 y dos ecos, estos puestos ya en boca de Pablo (Hch 22,6-16 y 26,12-8), que Alexander ha tratado de poner en relación con la figura de Sócrates, cuya «misión» da comienzo con un oráculo de Delfos, situando ambos relatos junto con otros, dentro de lo que él denomina *call stories*, *vid. L.C.A. Alexander*, «Acts and the Ancient Intellectual Biography», *apud*: B.W. Winter/A.D. Clark (eds.). *The Book of Acts in its First Century Setting. Volume 1. The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*. Grand Rapids (Michigan), 1993, 58-63. Para un análisis de las diferencias existentes entre los tres relatos de la conversión de Hch, *vid. D. Wenham*, «Acts and the Pauline Corpus: II. The Evidence of Parallels», *apud*: B.M. Winter/A.D. Clark (eds.), *The Book of Acts...*, 219-20.

da, se fueron amalgamando distintos estratos narrativos típicos del género biográfico del héroe, adornados con motivos legendarios.

Ofrecemos, a continuación, el fragmento tal y como aparece en la edición del *Qiṣaṣ* de Ibn Kaṭīr arriba mencionada, seguida de la traducción anotada del mismo:

ولما سمع بولس أن المسيح عليه السلام قد توجه نحو دمشق جهز بغاله
وخرج ليقتله ، فتلقيه عند كوكبا ، فلما واجه أصحاب المسيح جاء إليه ملك
فضرب وجهه بطرف جناحه فأعماه ، فلما رأى ذلك وقع في نفسه تصديق
المسيح فجاء إليه واعتذر مما صنع ، وآمن به فقبل منه وسأله أن يمسح عينيه
ليردا عليه بصره ، فقال اذهب إلى ضينا عندك بدمشق في طرف السوق
المستطيل من المشرق فهو يدعو لك فجاء إليه فدعا فرد عليه بصره وحسن
إيمان بولس بالمسيح عليه السلام أنه عبد ا ورسوله وبنيت له كنيسة باسمه
فهي كنيسة بولس المشهورة بدمشق من زمن فتحها الصحابة رضي ا عنهم
حتى خربت .

«Cuando Pablo⁴ oyó que el Mesías⁵ -la paz sea sobre Él- se dirigía hacia Damasco⁶, pertrechó sus mulas⁷ y salió a darle muerte. Y he aquí que lo halló

4. La arabización *Bawlus* deriva del griego Παῦλος (cfr. p. ej. Hch 14, 14). El hecho de que se emplease la corriente grafía griega de Σαούλ para transcribir el hebreo *Sa'ul* (cfr. p. ej. 1 Re 9,2 *et passim* en el texto hebreo y en la traducción griega de los LXX) en vez de Σαούλος, permite pensar que se adecuase la forma simplificada Σαῦλος a la pronunciación del nombre latino Παῦλος, vid. M. Hengel. *Il Paolo precristiano*. Traduzione italiana di G. Pontoglio. Brescia, 1992, 48. Una breve descripción de S. Pablo puede verse en *ActP*, 3.

5. *Al-Masīh* es no sólo la arabización del hebreo *ha-Mašīaḥ* (que, a su vez, es una transliteración griega del arameo *Mēšīḥā*), sino aplicado al concepto escatológico-mesiano neotestamentario, la traducción del griego Χριστός («Ungido»); a propósito del término griego en Hch, bajo las distintas formas en que aparece (solo, antepuesto al nombre Jesús, con o sin artículo) vid. P. Head, «Acts and the Problem of its Texts», *apud*: B. W. Winter/A. D. Clarke (eds.) *The Book of Acts in its First Century Setting. Volume 1. The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*. Grand Rapids (Michigan), 1993, 415-44, espec. 429-34.

6. Damasco, incorporada a la Decápolis tras la conquista romana del año 64 d.JC. y regida en tiempos de Pablo por el nabateo Aretas IV Filopátor, era punto de encuentro de las rutas caravaneras del Oriente próximo (cfr. 2 Cor 11,32; *EP*, II, 903 (R. Hartmann); *EP*, II, 287 (N. Elisséeff). El hecho de situar a Jesús camino de Damasco es evidentemente un anacronismo, aparte de que ni el N.T. ni la producción apócrifa cristiana mencionen la estancia de Jesús en dicha localidad, aunque le viene muy bien a Ibn Kaṭīr introducir este elemento, puesto que en la literatura religiosa musulmana la figura de Jesús, además de otros personajes del A.T. y N.T., está estrechamente ligada a esta ciudad (cfr. *EP*, II, 288 (N. Elisséeff), vid. por

en medio de un resplandor⁸ y cuando estuvo frente a los compañeros del Mesías, vino a él un ángel y le golpeó [en] el rostro con el borde de su ala, cegándolo por completo⁹. Cuando éso vio, la fe del Mesías se posó en él. Entonces, vino a Él y se disculpó por cuanto había hecho¹⁰, depositando su fe en Él. Luego, se le acercó y le rogó que le ungiese¹¹ los ojos para que Dios

citar un caso no representativo de este tipo de literatura pero que condensa varias tradiciones que vinculan la figura de Jesús a Damasco, Yāqūt, *Mu'jam*, II, 465; *vid.* también a este respecto L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*. Philadelphia, 1909-13/1925-38, V, 139, n.19 donde se sitúa, por ejemplo, la muerte de Abel en Damasco.

7. *Bigāl*, tanto puede ser masculino como femenino: se trata del híbrido resultante del entrecruzamiento de una yegua y un asno, *cfr.* Yūsuf Jayyāt. *Mu'jam al-muṣṭalahāt al-ilmīyya wa-l-fannīyya*. Bayrūt: Dār lisān al-ʿarab, s.d., 70; Zakariyā al-Qazwīnī. *ʿAyāʾib al-majlūqāt wa-garāʾib al-mawʿūdāt*. Ed. Fārūq Saʿd. Bayrūt: Dār al-Afāq al-ʿAdīda, 1401/1981⁴, 401-2; Aristóteles. *Aristotle Generation of Animals*. The Arabic Translation commonly ascribed to Yaḥyā ibn al-Bīṭrīq. Ed. with Introduction and Glossary by J. Brugman and H.J. Drosart Lulofs. Leiden, 1971, 89, 91-2, 113; *vid.* también H. Eisenstein, «Die Maultiere un Esel des Propheten», *Der Islam*, 62 (1985) 98.

8. Interpretando Hch 9,3: ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; Hch 22,6: ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ; o Hch 26,13: οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου.

9. Mediante la introducción del elemento legendario del ángel, se reelabora Hch 9,8: ἀνεωγμένον δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδὲν ἔβλεπεν, apartándose del propio testimonio que ofrece Pablo en Hch 22,6; *vid.* además, *EpAp*, 31. Esta reelaboración de carácter legendario podríamos encuadrarla, siguiendo la amplia gama de modificaciones que experimentan este tipo de relatos, dentro de la que Propp denomina «sustitución confesional», aunque con los matices teológicos propios del trasvase cultural de una religión a otra, si es que este tramo del relato no fue reelaborado ya dentro del Cristianismo antes de llegar al Islam, *vid.* V. Propp. *Morfología del cuento*. Traducción del francés F. Díez del Corral. Madrid, 1985, 208 de la sección «Las transformaciones de los cuentos maravillosos».

10. *Cfr.* Hch 9,13; 9,21; 26,9-11.

11. *Massaḥa* significa, de suyo, «enjuagar con la(s) mano(s); untar; ungir» (*cfr.* el hebreo *mšḥ* en forma *qal*). En las «curaciones de ciegos» que aparecen en los Sinópticos, Mt 9,29 y 20,34 emplean ἡψάλο (*cfr.* Mc 8,22) con el sentido de «tocar»; Mc, en cambio, emplea la fórmula «imponer las manos»: ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας (Mc 8,23) y ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας (Mc 8,25; *cfr.* además el ἐπιθεὶς de Hch 9,17 que es al que, en buena lógica, debiera haberse referido Ibn Kaṭīr; *cfr.* también Hch 9,12) con los que, evidentemente, no muestra ninguna relación; pero es sorprendente, en cambio, el paralelismo que muestra con el ἐπέχευεν (aoristo pasado de χρίω) de Jn 9,6, que significa literalmente «untar, embadurnar, ungir» (*vid.* Bailly, 2155; también Liddell/Scott, 2007); y decimos que es sorprendente el parecido, porque Ibn Kaṭīr emplea una raíz de la que deriva el término *Maṣīḥ* y la aplica como curación de un ciego, en este caso Pablo; Juan, por su lado, hace uso de la mencionada forma verbal conectada con el sustantivo Χριστός y aplicada, también, a la «curación de un ciego». Es difícil saber, en este punto, si Ibn Kaṭīr -quizás por medio de algún cristiano- tuvo conocimiento de la terminología joánica; de cualquier modo, lo que sí es cierto es que Ibn Kaṭīr capta plenamente, en este punto, el sentido de la forma verbal aplicada por Juan a la curación de un ciego, a diferencia de las modernas ediciones árabes del N.T. que emplean el verbo *talā*, «untar, embadurnar», pero apartándose del juego de palabras teológico del pasaje de Juan; también Pešitta que ofrece la traducción *ṭōš*, «untar, frotar, ungir» (*vid.* Payne, 171), lejos del sentido de Juan, en vez de usar la forma *mašah*, «untar, frotar, ungir», conectado con el término *Maṣīḥ/Maṣīḥā* (*vid.* Payne, 305).

le devolviese la vista. En esto que dijo [el Mesías]: llégate a Ananías¹², en Damasco¹³, en el extremo de la Calle¹⁴ Larga¹⁵ [de la zona] de oriente¹⁶. Luego, lo bendijo y fuese a él. Oró¹⁷ y le devolvió la vista¹⁸ y se hizo más hermosa la fe de Pablo en el Mesías¹⁹ -la paz sea sobre Él- que es el siervo y el en-

12. El texto árabe nos ofrece la lectura *D.y.nā*, que se trata de un error: donde el editor lee un *dāl*, el punto de éste pertenece a un *nūn* con lo que el supuesto *dāl* es, en realidad, un *hā'* seguido de un *nūn*; además, se produce una metátesis entre el *yā'* y el *nūn* final, debiendo leerse primero el *nūn* y luego el *yā'*, lo que da la lectura *Hananīyā*, que es la que exige el texto a la luz de Hch 9,10ss. y 22,12-3, tal y como transliteran las modernas ediciones árabes del N.T. (cfr. griego 'Ανανίας, siríaco *Hananīyā* y hebreo *Hanan'yā*).

13. Cfr. Hch 9,10-1 y 22,10. Cfr. también, al respecto, L.T. Johnson. *The Acts of the Apostles*. Ed. by D.J. Harrington (Sacra Pagina Series. Volume 5). Collegeville (Minnesota), 1992, 164 §11.

14. Para la acepción de *sūq* como «calle», vid. Dozy, I, 705; también, Kazimirski, I, 1168.

15. El texto árabe ofrece la expresión *al-Sūq al-Mustaṭīl* como equivalente de la griega τὴν ῥύμην (τὴν καλουμένην) Εὐθεῖαν de Hch 9,11, aunque se halla más cerca -sin duda por la influencia de los cristianos de habla siríaca- de la traducción que ofrece *Pešitta* como *šūqā (da-metgarā) trīšā* (para las voces *šūqā* y *trīšā*, vid. Payne, 568 y 620 respectivamente; cfr. además la, un tanto libre, versión parafrástica *al-zuqāq allādī yuqāl la-hu l-mustaṭīm* de las modernas traducciones árabes). Efectivamente, tal era la calle en la que, según Hch 9,11, se hallaba la casa de Judas que albergó a Saulo y a la que acudió Ananías para sanarlo. Todavía en la actualidad se conoce, entre los cristianos, a esta calle como *al-Sūq al-Ṭawīl* («la Calle Larga»), que atraviesa la Vieja Ciudad de este a oeste en línea recta, como en el siglo XIV, es decir desde *Bāb Šarqī* hasta *Bāb al-Ŷābiya* (vid. L. Pouzet. *Damas au VII^e/XIII^e s. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beyrouth: Dar el-Machreq, 1988, en el mapa desplegable que incluye al final, a partir de la descripción de Damasco de Ibn 'Asākir); en la actualidad, esta segunda puerta se halla en una confluencia de calles (la principal, que llega desde *Bāb Šarqī*, llamada *sūq midḥat Bāšā 'Alī*, ocupa el emplazamiento de la antigua *Via Recta*) que conducen al célebre *Sūq al-Hamīdiyya*, vid. *Sūriya*. Ed. del Wizārat al-Siyāḥa fī l-Ŷumhūriyya l-'Arabiyya al-Sūriyya. Dimašq, 1986, 72-3: cfr. además, *EP*, II, 903 y 909 (R. Hartmann); *EP*, II, 287 (N. Elisséeff) y *BBD*, 124-5.

16. Se refiere a la parte de la zona este de la Ciudad Vieja, entre *Bāb Šarqī* y *Bāb Tūmā*, que hasta la actualidad viene siendo el barrio habitado por los cristianos (vid. L. Pouzet, *Damas...*, 306-8). Unas líneas más arriba del fragmento que traemos, relativo a la conversión de Saulo, se encarga Ibn Kaṭīr de situar exactamente el lugar, cuando dice que Ananías (en el texto árabe *D.y.nā*), por temor a Pablo el judío, estaba escondido en una cueva intramuros de *Bāb Šarqī*, cerca de la Iglesia *al-Mušallaba/al-Mašlaba (kāna muṭtafiy^m fī magāra dāḥil al-Bāb al-Šarqī qarīb^m min al-Kanīsa l-Mušallaba/l-Mašlaba jawf^m min Bawlus al-Yahūdī*, cfr. Ibn Kaṭīr, *Qīṣaṣ*, 539. Con respecto a esta Iglesia, acabada de destruir en 1185, vid. L. Pouzet, *Damas...*, 307 y nn. 13-14; el emplazamiento de esta Iglesia podría corresponder, quizás, a la que aún hoy día ocupa la *Kanīsat Hananiyā* -en realidad, actualmente, más que una iglesia es una capilla-, vid. *EP*, II, 287 y mapa insertado entre las págs. 296-7 (N. Elisséeff); cfr. *Syria. Road Map for Tourists with city maps of Damascus and Aleppo*. Ministry of Tourism [of Syrian Arab Republic], E-3, n° 18).

17. Cfr. Hch 9,11; también, *EpAp*, 31.

18. Cfr. Hch 9,12; 9,17-8; 22,13. En los pasajes neotestamentarios es Ananías quien sana a Saulo; en el texto árabe, en cambio, la situación es ambigua y no aparece claro si es Ananías, el Mesías o Dios (*Allāh*), que parece lo más probable, en función de la frase casi idéntica que aparece un poco más arriba. En *EpAp*, 31, la acción aparece también sin aclarar.

19. Parece una *reductio* lógica de Hch 9,20-2; cfr. Hch 26,19ss. y *EpAp* 31.

viado de Dios; y se le edificó una iglesia²⁰ que lleva su nombre: tal es la Iglesia de Pablo, célebre en Damasco²¹ desde la época [en] que la conquistaron los *ṣahāba* -Dios esté satisfecho de ellos- hasta que fue destruída».

El fragmento que acabamos de ofrecer de Ibn Kaṭīr, muestra una focalización desde la perspectiva panorámica del narrador omnisciente -el narrador que todo lo sabe, lo externo y lo interno-, que al eliminar la función dialógica priva -en este caso- al texto de las emociones de Pablo, dotándolo al mismo tiempo de ligeras pinceladas exegeticas (reelaboraciones teológicas) e históricas²². Con respecto al anacronismo (interpolación) principal que introduce la acción del relato, debe estar, sin duda, buscado a propósito como consecuencia de los condicionantes que la propia tradición musulmana ejerce sobre la relación de la figura de Jesús con la ciudad de Damasco; es por ello éste, un recurso «por imposición», si así puede emplearse la expresión. Ibn Kaṭīr, por tanto, está ofreciendo un relato lineal, estructurado de forma circular, donde los «añadidos» narrativos apuntan a desarrollos literarios de procedencia cristiana y a reelaboraciones de claro cuño musulmán, cuya fuente primaria es, sin lugar a dudas, el relato lucano contenido en Hch 9,1-19.

Pero intentemos dar una interpretación del texto, tratando de precisar el género literario que subyace al mismo, a la luz de todo ese mundo conceptual en que se desenvuelven las narraciones neotestamentarias y cuya línea teológica, a modo de homología, parece seguir el relato que recoge Ibn Kaṭīr.

La envoltura literaria de la narración, basada en una estructura circular (visión-ceguera-visión) de carácter inductivo, se articula sobre el recurso literario de la «ceguera» que, teológicamente, simboliza el verdadero *leitmotiv* del relato: la falta de fe, la incapacidad de comprender y, por ello, de asumir el mensaje de Jesús, que no es otro que el «proyecto» que ofrece a la humani-

20. El étimo de la palabra *kanīsa* es el arameo *k'niša'* (vid. Jastrow, I, 649; cfr. *k'niša'/k'nīšā* en I, 649 y *k'nesiy yā* en I, 650; cfr. además el siríaco *ken'sā* (Payne, 219) y *k'nūštā* (Payne, 218; arameo palestinese *k'ništā'*, Jastrow, I, 649) frente al ya más técnico *'idīā* que emplea *Pešitta*, vid. Payne, 402) como ya expusiera F. Corriente, «Anotaciones al margen de *kanīs(iy)a* y mezquita», *And*, XLIII (1978) 221-2.

21. No logro encontrar datos de esta Iglesia, pero podría tratarse de la *Kanīsat al-Muṣallaba/al-Maṣlaba*, anteriormente mencionada, vid. n. 16.

22. Vid. el análisis que de Hch 9,1-19 ofrece F. Scott Spencer, «Acts and Modern Literary Approaches», apud: B.W. Winter/A.D. Clark (eds.), *The Book of Acts...*, 402.

dad para que ésta sea libre²³. Si prestamos atención al texto observaremos -prescindiendo, por el momento, de los elementos secundarios y las interpolaciones- que éste sitúa a Pablo en tres planos bien diferenciados, pero dentro de una misma dimensión narrativa: al comienzo de la narración, Pablo (unas líneas más arriba llamado *Bawlus al-Yahūdī*) -que simboliza la ideología del poder judío, encarnada por hombres y/o instituciones- pretende acabar con Jesús («darle muerte») y así hacer desaparecer el «proyecto» de éste, quien -frente a la ambición de dominio, hecha patente en la opresión que sobre el pueblo llevaban a cabo las autoridades judías- ofrecía el «compromiso libre» para luchar contra esa opresión existente y construir «la nueva sociedad». Es en este punto de arranque del relato, el primer plano, donde se nos prepara la acción que va a tener lugar en torno a la figura de Pablo: lo que interesa al redactor del texto es la evolución que va a experimentar Pablo, cuya trayectoria evolucionará, a través de la narración, de la falta de fe a la fe total en el «proyecto» de Jesús, de ahí que la facultad física -que no mental- de ver con que nos lo presenta aparezca intacta, preparando de este modo, el camino para la puesta en escena crucial, el segundo plano.

Una vez aludidos los dos personajes centrales de la narración y planteado el universo exterior de la acción -la cual, partiendo de una situación ya marcada, se basa en la noción fundamental de movimiento- el «redactor» -siempre en tercera persona, excepto el *agraphon* puesto en boca de Jesús²⁴- nos

23. Para el uso figurado del término «ceguera» y sus derivados, *vid.* W. Schrage. «τοφλόζ», *ThWNT*, VIII, 269-94, especialmente 275-9, 280-1, 284-6 y 292-4, a partir de la literatura griega antigua (donde el adjetivo «ciego» ya tenía el valor translaticio de «confuso», 271), helenística, su empleo en los *LXX*, la literatura talmúdica y midrásica y el N.T.

24. El *agraphon* que recoge el fragmento es una *amplificatio* de Hch 9,6 a base de aglutinar la información contenida en Hch 9,8.10.11. Para los *agrapha* y *logia* de Jesús en la literatura religiosa musulmana, *vid.* D.S. Margoliouth, «Christ in Islam. Sayings Attributed to Christ by Mohammedan Writers», *ET* (1893-4) 59, 107, 177-8, 503-4, 561; E. Sell/D.S. Margoliouth, «Christ in Mohammedan Literature», *apud: A Dictionary of Christ and the Gospel*. Edinburgh, 1924⁴, II, 882-6; S.M. Swemer, «Jesus Christ in the Ihya of Al-Ghazali», *MW*, VII (1917) 144-58; aunque, sin duda, la más completa, rigurosa y sistemática es la abundante colección (225 palabras (*logia*) en árabe y 8 *agrapha* conservados sólo en latín o francés) que el P. Asín recopiló sobrepasando los trabajos anteriores y que, aún hoy día, no se ha visto superada: M. Asín, «Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata collegit, vertit, notis instruxit», *PaOr*, XIII, (1919) 327-431 y XIX₄ (1926) 529-624; *cfr.* además el trabajo posterior de E.J. Jenkinson, «Jesus in Moslem Tradition», *MW*, XVIII (1928) 263-9 que aporta una escueta bibliografía. Para una bibliografía de carácter general sobre los dichos de Jesús hasta el año 1900, *vid.* A. Ehrhard. *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900*. Hildesheim, 1982 (=Freiburg im Breisgau, 1900) 124-7; un excelente trabajo, con bibliografía actualizada, es el de J.

presenta el microcosmos interior de Pablo, situándonos la escena en un primer plano, empleando una especie de *zoom* fotográfico, mediante el que nos acerca a los dos personajes a los que coloca frente a frente, como dos fuerzas antagónicas (tensión narrativa) que son, haciéndolos actuar en búsqueda de una solución (desenlace). En este punto, el tono de la narración ya está dado, ahora tan sólo queda marcar el ritmo de la misma e ir haciendo aparecer al resto de elementos que configuran y dan coherencia a la construcción del relato: el primero de los dos personajes secundarios que aparecen es el ángel que, al golpear a Pablo con el borde de su ala, le hace perder la visión. Este segundo plano, que es el que desarrolla la mayor parte de la narración precipitándola a su desenlace, establece una nueva situación: si antes Pablo (primer plano), como representante de la ideología del poder, era sabedor de su verdad (comprendía=veía, aunque de forma errónea=«los que ven sin ver»: las autoridades judías, *vid.* Jn 9,35-41, *cfr.* Rom 2,17-9ss.; *cfr.*, p. ej., en esta línea de lenguaje figurado Jr 5, 20-3; Ez 12,2; Mc 4,12; 8,17-8), es ahora cuando pierde la visión (ceguera=falta de comprensión, falta de libertad)²⁵ al enfrentarse al Resplandor/Luz/Verdad (Jesús); la falta de visión en este segundo plano simboliza su falta de fe, su obcecación mental, el no (querer) comprender el mensaje de libertad que trae Jesús²⁶. Este no querer/poder comprender el «proyecto» de Jesús lo ha vuelto ciego.

Así, pues, la ceguera (falta de entendimiento/compreensión), en este segundo plano, es una especie de catarsis que opera en Pablo a modo de una «muerte» que va a acabar con el primer Pablo (que viendo, no veía=no entendía²⁷) naciendo, tras permanecer ciego (=muerto, falto de entendimiento), de nuevo a la vida (recuperación de la visión) en el tercer plano, después de depositar toda su fe en Jesús, es decir, después de entender, comprender y asumir el «proyecto» que Éste trae.

La ceguera, por tanto, es un término figurado que alude a la obcecación de la mente, a la falta de entendimiento y el único remedio posible para esta

Jeremias. *Palabras desconocidas de Jesús*. Salamanca, 1984⁴.

25. *Vid.* PGL, 1421, donde los Padres de la Iglesia oriental interpretaban la voz τυφλός con el valor figurado de «ceguera mental».

26. *Cfr.* la reveladora intuición que en esta misma línea, pero aplicada a otra cuestión, señalaba Søren Kierkegaard. *El concepto de la angustia*. Barcelona, 1984, 172.

27. *Cfr.* el sintagma ὁδηγοὶ τυφλοὶ («guías ciegos») de Mt 23,16.24.

«enfermedad» es recuperar la visión, esto es, comprender aquello que antes no se entendía (ver lo que antes no se veía)²⁸. Y es en este tramo final, que constituye el tercer plano, donde hace su aparición el segundo personaje secundario, Ananías (en hebreo: «Yahweh es favorable») -cuya aparición en escena quizá se deba a necesidades «historiales»²⁹, si bien el valor histórico del mismo estaría, sin duda, plenamente asumido en las comunidades cristianas³⁰ desde un primer momento- que ayuda a cerrar el relato dando lugar al desenlace.

Si damos validez a la interpretación que hemos ofrecido del relato, podemos ver cómo la composición del mismo está dentro de un género literario que pertenece a toda una tradición -heredada unas veces, innovada en otras- de lenguaje figurado con la que los evangelistas compusieron su obra, donde el estilo, marcado por los significados figurados de determinadas palabras, no refieren a un mundo objetivo («histórico») situado fuera de la narración. El valor figurativo de los términos contribuye, pues, de forma decisiva y necesaria a construir el propio universo («historial») del relato en el que cada elemento se erige en figura indispensable del estilo empleado por el «redactor»³¹. Pero, además, intentemos poner en claro, también, aquellos elementos literarios que mediante interpolaciones recoge Ibn Katīr, así como una de las omisiones que ofrece el fragmento:

En primer lugar, la figura del ángel que deja ciego a Pablo al golpearlo con el borde de su ala, es una glosa al término *kawkab^{an}*: con este recurso, un reelaborador musulmán suplió la transición más extensa dada por Hch 9,3-8, donde es un resplandor (φῶς=luz) el que le priva de la visión: la «ceguera» de Pablo (=la ideología del sistema judío) es la incapacidad que éste tiene para percibir el esplendor (Resplandor/Luz/Verdad) de Jesús y con ello su mensaje (*cfr.* Jn 1,7). La glosa a este elemento literario no es gratuita por

28. *Cfr.* en esta línea, el verbo ἀνάβλεψις (*cfr.* Mc 10,52; Lc 18,41.42) que en las homilias de S. Juan Crisóstomo toma la acepción de «visión espiritual», *PGL*, 96; *vid.* además G. Brauman. «ἐἶδος», *ThBNT*, I, 539 a propósito del comentario que hace a 2 Cor 5,7.

29. Para el valor específico del tecnicismo «historial» frente a «histórico», *vid.* el *excursus* que sobre el mismo aporta P. Grelot. *Los Evangelios y la historia*. Barcelona, 1987, 113-5.

30. Para el material conservado en árabe sobre este personaje, *vid.* G. Graf. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Città del Vaticano, 1959, I, 268.

31. *Cfr.* R. Jakobson. *Lingüística y Poética*. Estudio preliminar de F. Abad. Madrid, 1985³, 74; *vid.* además R. Lapesa. *Introducción a los estudios literarios*. Salamanca, 1986¹⁶ (=1981) 53-6.

cuanto la Luz/Resplandor -que en el relato lucano precede a la voz de Jesús- es el símbolo que indica su presencia (el esplendor divino = «gloria de la luz» de Hch 22,11³²): en la literatura neotestamentaria en particular y cristiana en general, siguiendo la línea trazada ya por el A.T., los elementos luminosos, solos o acompañados de otros recursos, simbolizan la presencia y la manifestación divina³³, que en el relato lucano representa Jesús, de ahí que para evitar este escollo teológico al receptor musulmán, el reelaborador de la narración se viera empujado a glosar el término mediante un breve segmento narrativo acorde a la concepción teológica musulmana.

En segundo lugar, el tramo final del texto está formado por una clara interpolación musulmana a base de dos elementos: uno que actúa como precisión teológica (*anna-hu `abd Allāh wa-rasūlu-hu*) y otro de carácter histórico (*wa-buniyat la-hu kanīsata-hu (...) hattà juribat*).

En cuanto a las omisiones, es de destacar la ausencia de la información contenida en Hch 9,9 que presenta el relato, en la que se nos indica que Pablo permaneció en Damasco tres días sin ver. Dicha omisión parece lógica a todas luces: los tres días que Pablo está sin ver (=muerto) aluden directamente al tercer día en que resucitó Jesús, dentro del contexto de los tres anuncios de la muerte-resurrección (Mt 12,40; 16,21; 17,22; 20,18; Mc 8,31; 9,31; 10,33; Lc 9,22; 9,44; 18,31; 24,7) y de modo indirecto, también a Ex 19, 11.16 y Os 6,2. Los tres días de «ceguera» (=muerte) de Pablo y la recuperación de la vista al tercer día (para nada se menciona un cuarto día) evocaban en las comunidades cristianas la muerte-resurrección de Jesús al tercer día: Pablo, por tanto, al igual que Jesús, vuelve a la vida (recupera la vista=comprende el mensaje de Jesús) al tercer día. Esta interpretación en modo alguno es puramente literaria ya que era parte del acervo cultural judío: para el judaísmo, la muerte definitiva no tenía lugar hasta llegado el cuarto día a partir del óbito de la persona fallecida; era entonces cuando empezaba la descomposición del cuerpo, de ahí que la expresión «resucitar al tercer día» (y por extensión literaria «recuperar la vista al tercer día») signifique que la

32. Cfr. al respecto G. Kittel, «δοξα», *ThWNT*, II, 251.

33. Para el uso metafórico del término luz/resplandor, vid. H.-Chr. Hahn, «φῶς», *ThBNT*, II, 887-91, también 891-5; *PGL*, 1504-7 y M. Sæbø, «רוח», *ThHwAT*, I, cols. 148-56.

vida no se ha interrumpido y por ello se ha vencido a la muerte³⁴ (=ceguera), recuperando así la vista (=comprensión/entendimiento/ fe/vida). Era, pues, lógico, que el reelaborador musulmán suprimiese este dato por la clara alusión que conllevaba y que era de sobra conocido por los cristianos.

La aportación de este tipo de producción literaria es, si se quiere, de escasa importancia para arrojar alguna luz sobre la historia de los textos neotestamentarios existentes en lengua árabe, aunque sí nos vislumbra, en cambio, una panorámica más amplia al demostrar la existencia de desarrollos narrativos, a base de *testimonia* paralelos al texto neotestamentario -en este caso, de una suerte de *florilegia* de relatos legendarios sobre la vida de Pablo³⁵- sirviéndose del conocido procedimiento de la reescritura y adornados en ocasiones, como el texto que nos ocupa, con interpolaciones y omisiones de procedencia musulmana. Este tipo de relatos, que debieron desarrollarse por vías diversas -aunque dependientes del texto canónico- son, por tanto, de un valioso interés no sólo para estudiar la literatura cristiana en tierras del Islam, sino para comprender, incluso, el desarrollo que experimentó.

SIGLAS, ABREVIATURAS Y ABREVIACIONES UTILIZADAS

- ActP* *Acta Pauli*, apud: J.K. Elliott. *The Apocryphal New Testament*. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Oxford, 1993. [El pasaje citado se encuentra en la pág. 364].
- And* *Al-Andalus*. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Madrid-Granada, 1933-78.
- Bailly A. Bailly. *Dictionnaire Grec Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Edition revue par L. Sechan et P. Chantraine. Paris, 1963²⁶.

34. H.L. Strack-P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. (6 vols.). München, 1922-61, II, 544.

35. Sobre la producción literaria en árabe de leyendas apócrifas sobre la vida de Pablo, *vid.* G. Graf, *Geschichte*, I, 262. Para una versión árabe de Hch, datada en el s. IX y traducida de un texto siríaco, *vid.* G. Graf, *Geschichte*, I, 173; también J. Blau. *A Grammar of Christian Arabic*. Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium. Louvain, 1966, I, 30, §1.4.3.7.

- BBD* M.S. Miller/J.L. Miller (eds.). *Black's Bible Dictionary*. In consultation with eminent authorities. Drawings by C. Valentine. London, 1973⁸.
- Dozy* R. Dozy. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vols. Leiden, 1881.
- ET*¹ *First Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*. 9 vols. Photomechanical Reprint. Leiden-New York-København-Köln, 1987.
- EP* *Encyclopedie de l'Islam*. Nouvelle Édition (2^a Ed.). Leyde-Pa-
ris, 1960-
- EpAp* *Epistula Apostolorum*, apud: J.K. Elliott. *The Apocryphal New Testament*. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Oxford, 1993. [Los pasajes citados se encuentran en la pág. 576].
- ET* *The Expository Times*. Edinburgh, 1889-
- GAL* C. Brockelmann. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 vols. Leiden, 1943, 1949.
- GALS* C. Brockelmann. *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementbände*. 3 vols. Leiden, 1937, 1938, 1942.
- Jastrow* M. Jastrow. *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babil, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. With an Index of Scriptural Quotations. 2 vols. (en 1). Jerusalem: Hôreb (=New York, 1959²).
- Kazimirsky* A. de Biberstein Kazimirski. *Dictionnaire Arabe-Français*. Contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéraire, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc. 2 vols. Beyrouth: Librairie du Liban, 1987
- Liddell/Scott* H.G. Liddell/R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and Augmented throughout by R. McKenzie and with the Co-operation of Many Scholars with a Supplement. Oxford, 1973⁹ (=Oxford, 1940⁹).
- MW* *The Muslim World*. Connecticut, 1911-
- PaOr* *Patrologia Orientalis*. Paris, 1907-

- Payne R. Payne Smith. *A Compendious Syriac Dictionary*. Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith. Edited by Jessie Payne Smith (Mrs. Margoliouth). Oxford, 1903.
- PGL* G.W.H. Lampe. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1982 (6^a reimp.).
- ThBNT* L. Coenen/E. Beyreuther/H. Bietenhard (eds.). *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. 2 vols. Verlag, 1971.
- ThHwAT* E. Jenni/C. Westermann. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 2 vols. München, 1971-4. (Trad. española de J. Antonio Mugica y R. Godoy. Revisión técnica de J.L. Sicre: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. 2 vols. Madrid, 1978.
- ThWNT* G. Kittel/G. Friedrich (eds.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 9 vols. (más 2 de índices). Stuttgart, 1933-78.